

## УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЛЕКЦИЯ

УДК 27 + 2-285.2 + 101(09)

В. Т. Звиревич

**ЗАРОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ  
(РАННЯЯ И ПОЗДНЯЯ АПОЛОГЕТИКА)**

Лекция\*

Лекция посвящена первым шагам христианского осмысления того, как возникла философия и в каком направлении пошла ее история. На общем фоне неоднозначного отношения христианства к античной культуре в христианской историографии складываются два направления: одно выражает крайнее неприятие философии, другое частично принимает ее в качестве особого выражения христианской мудрости. Но и это, второе, направление ставит философию ниже учения ветхозаветных пророков.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** христианство, апологетика, история философии.

*Апологетами называют раннехристианских писателей* второй половины I — II в., которые сочиняли защитительные речи, апологии по-гречески, с целью оправдать перед римскими властями, даже самими императорами, мировоззрение христиан и их образ жизни. Самыми значительными апологетами, сочинения которых дошли до нас, были (в примерном хронологическом порядке) Аристид, Иустин, Татиан, Афинагор, Феofil, Ермий. Рассмотрим их творчество с историко-философской точки зрения. В их трудах мы находим основополагающие идеи, во-первых, христианской философии, а во-вторых, христианской истории философии.

*В качестве христианских историков философии* апологеты предложили христианское понимание источника истинной мудрости и наметили отношение

---

\* Данная лекция — третья из публикуемых нами лекций В. Т. Звиревича по вспомогательной историко-философской дисциплине «Историография истории философии» (см.: Древнекитайская историография философии // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 3 : Общественные науки. 2007. № 2; Историография истории философии как вспомогательная историко-философская дисциплина // Там же. 2012. № 4) по программе магистратуры кафедры истории философии и философии образования. — *Примеч. ред.*

христиан к языческой философии. Если начинать рассмотрение этого вопроса также с апологии Аристиды «О почитании Бога Всемогущего», то у него можно найти лишь очень отдаленные подходы к христианской истории философии в виде разделения людей на четыре рода в зависимости от их продвижения к истинному пониманию Бога: это варвары, эллины, иудеи и христиане [1, II, 2]. Варвары не имели истинного представления о Боге, так как поклонялись небу, земле, морю, солнцу, луне: «Их философы не поняли, что все это суть тленные стихии» [Там же, III, 3]. И Аристид приводит доказательства того, что мировые стихии не боги: небо не бог, так как движимо по принуждению и составлено из многих частей; земля не богиня, ибо она подчинена господству людей [Там же, IV, 2–3], и т. д. Аристид говорит о таком понимании Бога у варваров, которое мы сейчас называем природотеизмом, или пантеизмом.

Затем Аристид обращается к эллинской «науке о природе богов» [Там же, XIII, 7]. В данном случае он показывает несостоятельность антропоморфных представлений о богах в мифологии греков и делает такой вывод: «Если истории о богах — мифы, то они не что иное, как только слова; если они натуралистического характера, то уже это делающие и так страдающие суть не боги; если же они аллегории, то они не что иное, как мифы» [Там же, 9]. В отношении иудеев Аристид отмечает, что они приближаются к истине выше всех народов своим учением о существовании «Единого Бога, всемогущего Творца всяческих» [Там же, XIV, 2–3].

Иустин, можно сказать, выдвигает стержневое положение христианской историографии философии о божественном Слове как источнике истинной мудрости, которое вещало и через некоторых языческих философов, что позволило ему показать определенную преемственность между античной философией и христианским учением, избежать ее полного отрицания и наметить представление о едином историко-философском процессе. Это видно из его положительного отношения к философии, которое он высказывает, разумеется, в религиозном духе: «Философия есть величайшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Богу» [7, 2].

Итак, он пишет, что Слово сначала обличало злых демонов через Сократа, который руководствовался истинным разумом. Затем оно приняло видимый образ, сделалось человеком и нареклось Иисусом Христом [5, 5]. В этом ряду между Сократом и Христом помещается Платон в качестве предтечи христианского учения о наказании грешников [Там же, 8]. Иустин показывает, и это было важно для защиты христианского мировоззрения, что по некоторым вопросам между ним и философией нет противоречий: «Когда мы говорим, что все устроено и сотворено Богом, то окажется, что мы высказываем учение Платоново; когда утверждаем, что мир сгорит, то говорим согласно с мнением стоиков» [Там же, 20]. Это согласие и обусловлено именно тем, что «всякий из них... познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим» [6, 13].

На примере учения Платона Иустин высказывает еще одно важное положение христианской историографии философии о том, что эллинская философия — это неточное, приблизительное выражение учений ветхозаветных мудрецов и пророков, поскольку философы не имели божественной благодати. Обобщенно

о философах, поэтах, историках он говорит: «Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости, а иное то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати» [6, 13]. Иустин считает, что они «не угадали, что такое философия и для какой цели она ниспослана людям», и разделились на платоников, стоиков, перипатетиков, пифагорейцев, следуя за своими учителями без самостоятельного исследования истины, хотя «знание только одно» [7, 2]. На этом основании Иустин заключает, что «наше учение... выше всякой человеческой философии» [6, 15].

Что же касается, в частности, Платона, то он, по его мнению, повторил сказанное Моисеем, когда говорил, что Бог изменил безобразное вещество и сотворил мир [5, 59]. Затем он прочитал у Моисея о кресте, сделанном для борьбы со змеями, но не понял этого образа и сказал, что сила, ближайшая к первому Богу, т. е. Сын Божий, была во вселенной наподобие буквы Х. Платон упомянул еще и о «третьем», имея в виду слова Моисея, что Дух Божий носился над водами [Там же, 60]. Так Иустин делает из Платона богословствующего натурфилософа, который туманно выразил христианское представление о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, подражая Моисею.

Данная характеристика языческой философии позволяет Иустину утвердить положение христианской историографии философии о пророках как подлинных зачинателях философии: «Были некогда люди, которые гораздо древнее философов, — люди праведные и угодные Богу, которые говорили Духом Святым и предсказывали будущее... их называют пророками. Они одни знали и возвестили людям истину» [7, 7]. Иустин высказывал взгляды того направления христианской философской историографии, которое рассматривало языческую философию как некоторого рода ответвление от древа пророческих учений. Такое его отношение к философии, да и его философское образование не остались незамеченными современниками, и он получил прозвание «Иустин Философ».

Такого же взгляда на философию, как созвучную христианской мудрости, придерживался и Афинагор. И он ищет поддержки у философов по тем или иным пунктам защиты христианских воззрений. Вот его примечательные слова: «Без приведения имен философов невозможно показать, что не одни мы почитаем Бога единым» [2, 6]. По этой причине в его апологии представлена значительная доксография философов, в частности, касающаяся их единобожия [Там же, 5–6], воскресения тел [Там же, 36] и других вопросов. Тем не менее у него сохраняется представление о коренном различии христианского учения и философии, высказанное Иустином. Оно заключается в том, что философия — знание человеческое, а не божественное: «В них (философах. — В. З.) не оказалось столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что они думали приобрести знание о Боге не от Бога, а каждый сам собою» [Там же, 7]. Иное дело — христиане, которые имеют свидетелями пророков, возвещавших о Боге по вдохновению от Божественного Духа [Там же].

Противоположное направление христианской историографии философии, отрицающее какое-либо положительное, предхристианское содержание языческой

философией, представлял Татиан, ученик Иустина. В основании его крайне критичной историографии лежит противопоставление христианского учения и философии. «Я отказался от вашей мудрости» — с такого заявления он начинает [9, 1, 30]. И вот как он формулирует основные пункты расхождения философов и христиан: «Говорят, что Бог есть тело, а я говорю, что Он бестелесен; говорят, что мир неразрушим, а я утверждаю, что разрушится; говорят, что сожжение мира бывает в разные времена, а я говорю, что это будет один раз; судиями признают Миноса и Радаманта<sup>1</sup>, а я Самого Бога; бессмертие приписывают одной душе, а я и телу вместе с душою» [Там же, 25]. Не согласен Татиан и с тем, что философы разделяют время на прошедшее, настоящее и будущее, ибо время Бога, объективное время — это настоящее. А разделение времени — это субъективные мнения людей. Как плывущие на корабле думают, что бегут горы, а не их судно, так и люди не замечают, что это они проходят, «а век стоит, пока угодно Сотворившему его» [Там же, 26].

Отсюда вполне понятно, что ни одно из греческих философских учений, даже учение Платона, не заслуживает одобрения Татиана. Приведем несколько примеров на этот счет. Аристотель неразумно положил предел Провидению, и его последователи утверждают, что оно не простирается за подлунные вещи [Там же, 2]. Этот философ также колеблет бессмертие души [Там же, 25]. По его же учению не могут быть счастливы те, которые не имеют ни красоты, ни богатства, ни здоровья телесного, ни знатности [Там же, 2]. Нечего слушать и Зенона, который учит, что через сожжение воскреснут те же люди на те же дела, ибо найдется больше людей нечестивых, чем справедливых [Там же, 3, 6]. Также, по мнению этого философа, Бог есть виновник зла и пребывает в нечистых местах [Там же, 3].

Историю философии Татиан, подобно Иустину, начинает с ветхозаветных мудрецов. «Наша философия древнее учений эллинских», — пишет он. Моисей — «родоначальник всей мудрости у варваров» [Там же, 31]. В длинных исторических экскурсах Татиан доказывает, что Моисей древнее Гомера, даже Орфея; жил за четыреста лет до Троянской войны. Тем самым он закладывает основание христианского понимания истории философии вообще и, в частности, греческой, на котором строили свои историко-философские концепции последующие христианские писатели. Вот как он это высказывает: «Моисей жил ранее древних героев, войн, демонов. Поелику же он древнее по времени, то ему должно верить более, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у него учения; ибо многие из их софистов, по своему любопытству познакомившись с писаниями Моисея и подобных ему философов, старались переделать их учение, во-первых, для того, чтобы думали, что они говорят что-нибудь свое; во-вторых, для того, чтобы то, чего они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкой, придавая истине вид басни» [9, 40]. Приведенные слова Татиана вполне можно считать программой истории философии как филиации идей, имеющей направление регресса.

---

<sup>1</sup> Судьи в подземном царстве.

В общем же философская историография апологетов что Иустина, что Татиана имеет не научный, а идеологический, религиозный характер и основывается на простом предположении, исторически, фактически ничем не подтверждаемом, что те, кто жил позднее, обязательно заимствовали у тех, кто жил раньше. Их воззрения — это, по сути дела, один из древних, зачаточных вариантов идеи о восточных корнях греческой философии, разделяемой некоторыми историками философии и до сих пор, их можно обозначить как иудеоцентризм в истории философии.

К взглядам Татиана на языческую философию близок и Феофил, хотя он и не столь однозначен в своем негативном отношении к греческим философам. Об учениях поэтов и философов он говорит с целью «показать бесполезный и безбожный образ их мыслей» [10, III, 2]: «Они говорили о богах, а после учили безбожно, говорили о происхождении мира, а под конец утверждали, что все явилось само собою; говорили о Промысле и потом учили также, что мир существует без промысла» [Там же, 3]. Из этих слов следует, что Феофил критикует античную философию именно как религиозный мыслитель.

Если характеризовать его как историографа философии, то надо отметить, что у него в основном представлена критическая доксография по вопросам понимания Бога и отношения Бога и материи, что говорит о хорошем философском чутье Феофила и осознании важности этого вопроса для философии. В свое время Ф. Энгельс назвал этот вопрос «основным вопросом философии». Приведем некоторые примеры его критических высказываний в адрес философов по этим вопросам. Гомер не показал Бога, ибо океан — это вода; а если он вода, то не Бог [Там же, II, 5]. Сходное замечание Феофил делает и в адрес атомистов: «Говорившие, что существуют боги, потом приводили их в ничто. Ибо одни говорили, что они состоят из атомов, другие — что обращаются в атомы» [Там же, III, 7]. Это надо понимать так, что Бог не может быть тождественным веществу. Гесиод, в свою очередь, не показал, кем же все создано. Ведь если вначале был хаос и предсуществовала некая материя несозданная, то кто ее устроил и дал ей порядок и вид, не сама ли уж она себе придала вид и красоту [Там же, II, 6]? Как мы видим, Феофил не допускает никакой самоорганизации материи. Наконец, в связи с разбором взглядов Платона он осуждает признание им того, что Бог и материя безначальны, что последняя совечна Богу: «Если Бог безначален и материя безначальна, то Бог уже не есть творец всего. Что великого, если Бог создал мир из подлежащей материи?» [Там же, 4]. Таким образом, Феофил требует признать материю вторичной по отношению к Богу, выражая позицию идеалистической философии, и негодует на Платона, у которого материя первична по отношению к богам: «Платон, сказав, что существуют боги, не сомневается производить их из вещества» [Там же, III, 7].

Общая же концепция истории философии Феофила та же, что и у других апологетов, — иудеоцентристская, т. е. история философии начинается с библейских пророков. Подобной же точки зрения он придерживается и в отношении исторических знаний: «Можно видеть, как древнее и истиннее наши писания писаний греческих и египетских и всяких других историков» [Там же, 26]. Кроме того,

история служит подкреплением его взгляда на философию: «Из рассмотрения времен... можно видеть древность пророческих писаний» [10, III, 29]. Так, рассуждая о посмертных наказаниях, он пишет: «Об этих наказаниях было предсказано пророками; бывшие после них ваши поэты и философы похитили учение о них из священных писаний, чтобы мнениям своим придать достоверность» [Там же, I, 14]. Это заимствование, по мнению Феофила, говорит о том, что эллинские поэты и философы «побуждаемы были истиною» и шли в направлении христианского мировоззрения: «Писатели, говорившие о множестве богов, возвращались к единовластительству Божию, отрицавшие Промысл, говорили о Помысле». И в связи с этим он делает даже такое заявление: «Но что за важность в том, жили ли они (греческие поэты. — В. З.) позднее или раньше пророков? Верно, что они говорили согласно с пророками» [Там же, II, 38]. И еще дает такую рекомендацию: «Должно тому, который критически исследует мнения философов и поэтов, тщательно внимать и обсуждать то, что ими говорится» [Там же, III, 7].

Наиболее отрицательное отношение к философии мы находим в «Осмеянии языческих<sup>2</sup> философов» Ермия. Сочинение Ермия — это философская доксография, т. е. подбор, перечень мнений философов по тому или иному вопросу. Сама по себе передача мнений философов Ермием вполне объективна и заслуживает доверия, так как совпадает с данными других источников и не противоречит представлениям современных историков философии, что будет видно из приведенных ниже примеров. Но используется она с одной целью — чтобы опорочить философию.

В отличие от других апологетов, даже от Татиана, которые вели происхождение греческой философии от самого Слова (Иустин) или по крайней мере от пророков, Ермий приписывает ей происхождение, по сути дела, от дьявола: «Премудрость эта получила начало от падения ангелов, и от сего-то философы, излагая свои учения, не согласны между собой» [3, 1]. Например: «Одни из них душу человеческую признают за огонь, другие — за воздух, иные — за ум, иные — за движение, другие — за испарение» [Там же]. Вот это-то разногласие философов, о котором, впрочем, говорили и другие апологеты, Ермий делает главным недостатком философских учений, ибо оно, можно предположить, противоречит его пониманию истины как согласия, единомыслия людей в чем-либо (бывало в философии такое представление об истине), о чем свидетельствуют его слова: «Если философы разноречат о душе человека, тем более они не могли сказать истину о богах или о мире» [Там же, 3]. Ясно, что философским поискам истины он противопоставляет религиозный догматизм.

В разнообразии мнений философов Ермий находит еще и какой-то, пожалуй, психологический или педагогический порок: знакомясь с ними, человек ни на одном из них не может остановиться, ничему не научается. Вот образец его рассуждений на этот счет: «Если б я встретился с Анаксагором, он стал бы учить меня вот чему: начало всех вещей есть ум... он беспорядочное приводит в порядок... Такое учение Анаксагора нравится мне, и я вполне соглашаюсь с его мыслями.

---

<sup>2</sup> Букв. «внешних (ἑξω)», т. е. не христианских.



Но против него восстают Мелисс и Парменид; последний возвещает, что сущее есть единое. Я опять, не знаю почему, соглашаюсь с этим учением, и Парменид вытесняет из души моей Анаксагора. Когда же я воображаю, что утвердился в своих мыслях, выступает Анаксимен, что все есть воздух... Я опять перехожу на сторону этого мнения и люблю уже Анаксимена» [3, 3]. В качестве его выводов из подобных примеров можно процитировать такие высказывания: «Доколе же буду принимать такие учения и ничему истинному не научиться?» [3, 5]; «Что же мне делать после столь долгих утомительных исследований? Как освободить ум мой от такого множества мнений?» [Там же, 7].

В целом в обзоре Ермия читатель найдет больше иронии, насмешек и даже резких выражений в адрес философов, чем критики по существу дела. Вот так он осмеивает учение Эмпедокла о перевоплощениях человека: «Является, наконец, Эмпедокл, и делает из меня куст» [Там же, 2]. Иронизирует над пифагорейцами: «Пифагор и единомышленники его передают мне иные учения вместе с главным и таинственным их доказательством: “сам сказал”» [Там же, 8]. Итог же своего труда Ермий подводит так: «Все это я высказал с целью, чтобы видно было, как философы противоречат друг другу в мнениях, как исследования их теряются в бесконечности, ни на чем не останавливаясь, и как недостижима и бесполезна цель их усилий, не оправдываемая ни очевидностью, ни здравым разумом» [Там же, 10].

*Все в том же II в.*, как мы видим, весьма существенном для становления христианской философии, и в начале III в. появились мыслители, которые не только защищали христианское мировоззрение, но и положили начало его систематизации. Первые шаги в этом направлении сделали наставники христианской школы в Александрии, Климент Александрийский (Строматевс) и Ориген.

*В качестве историографа философии Климент* принадлежит к тому направлению христианской историографии, для которого характерно в общем положительное отношение к греческой философии, что мы выше отмечали, рассказывая об апологетах. И это вполне понятно, ибо он относит философию к пропедевтике христианского гносиса, о чем уже было сказано. Поэтому Климент отвергает мнение о происхождении философии от некоего злого и коварного выдумщика (ср. с мнением Ермия) и связывает ее возникновение с действием божественного Промысла [8, 1, 18, 3–4]. В другом месте он говорит, что философию эллинам даровал Сын Божий при посредстве низших ангелов [Там же, 7, 6, 4]. Она является подобием истины, которое даровано эллинам Богом [Там же, 1, 20, 1]. Бог дал ее преимущественно им как некий завет, служащий ступенькой к философии Христа [Там же, 6, 67, 1]. Но главный его аргумент в этом отношении, пожалуй, тот, что ничто не возникло без воли Бога, следовательно, и философия от Бога [Там же, 6, 156, 4]. Философия, как варварская, так и эллинская, содержит части вечной истины, полученной благодаря богословию вечного Логоса [Там же, 1, 57, 6]. Она не является ложью и выражает истину, хотя и искаженным образом [Там же, 6, 66, 5]. Ограниченность греческой философии Климент объясняет тем, что эллины сами взялись рассуждать о Божественных наставлениях, исходя из человеческого соображения и разума, и потому впали в заблуждение и постигли

истину только частично. Они не ведали ни о чем, кроме этого мира, и не проникли в глубины бытия, к Богу. Климент выражает эту мысль через уподобление философов живописцам, которые создают лишь видимость перспективы на плоской картине [8, 6, 55, 4–56, 2]. Эти высказывания Климента показывают нам первое, религиозное основание его философской историографии. Подобное мнение высказывал также Иустин.

Второе основание историографии Климента — востокоцентризм, который представлен в двух следующих положениях. Во-первых, в том, что философия и науки, астрономия и геометрия, например, были изобретены варварами, т. е. народами Древнего Востока, египтянами и халдеями [8, 1, 74, 1–2]. Это вполне согласуется с его мнением о том, что многие из эллинских мудрецов и философов не были греками. Даже Гомера он объявляет египтянином [Там же, 1, 66, 1]. Во-вторых, как следствие предыдущего, в том, что философия проникла в Элладу позднее и была заимствована преимущественно у евреев, именно у еврейских пророков. В доказательство этого Климент говорит, что Моисей жил гораздо раньше эллинских мудрецов и поэтов [Там же, 1, 107, 5], и по поводу того, что в эллинских поэмах говорится об общении Миноса с Зевсом, замечает: «Они измыслили это уже после того, как узнали, что Бог беседовал с Моисеем» [Там же, 2, 20, 3]. Эллинские философы также учились у варваров и у них же взяли свои учения. Так, Фалес получил знание у египетских мудрецов, Демокрит присвоил этическое учение вавилонян [Там же, 1, 62, 4; 69, 4]. И даже римский царь Нума, пифагореец, руководствовался, по его мнению, Моисеевыми книгами [Там же, 1, 71, 1–2].

Основание учения философов о бескачественной и бесформенной материи Климент находит в словах пророка «земля была безвидна и неустроена», которые и внушили философам мысль о бесформенной материальной сущности [Там же, 5, 90, 1]. Климент принимает также мнение, что Платон заимствовал свои законы из писаний Моисея [Там же, 1, 165, 1], и приводит следующее высказывание пифагорейского философа Нумения: «Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?» [Там же, 1, 150, 4]. Правда, при этом он как-то не задумывается над тем фактом, о котором сам же и сообщает, что книги закона и пророков перевели с еврейского наречия на греческий язык в царствование Птолемея Филадельфа, т. е. только в III в. до н. э. [Там же, 1, 148, 1].

Наряду с этими «внешними» заимствованиями Климент много говорит о заимствованиях философов у своих предшественников и таким образом показывает истоки их воззрений. Например, Эмпедокл использовал высказывание Атаманта-пифагорейца: «Нерожденных начал и корней всего — четыре...» [Там же, 6, 17, 3–4]. Платон взял учение о бессмертии души у Пифагора [Там же, 6, 27, 2].

Саму же историю греческой философии Климент излагает в двух формах. Во-первых, в самой первичной историко-философской форме — форме доксографии, идущей от Аристотеля. В частности, у него присутствует обзор мнений философов о цели жизни: Эпикура, перипатетика Иеронима, Диодора, Аристотеля, стоика Зенона и др. При этом Климент не просто перечисляет их воззрения, но ставит перед собой задачу — рассмотреть все здравое, что можно обнаружить в учениях философов. Критерий его оценки ясно виден, когда он говорит о Платоне:



«Выходит, что и Платон призывает соблюдать Божественный закон», имея в виду его понимание совершенства как знания Блага и уподобления Богу [8, 2, 127, 1–132, 3]. Далее Климент приводит еще и мнения философов о браке. К числу доксографических материалов можно отнести достаточно подробное рассмотрение апофтегм и символов, используемых греческими философами и поэтами, особенно же пифагорейцами [Там же, 5, 21, 2, 4; 22, 1; 23, 1; 24, 1–3; 27, 1; 28, 4; 30, 1; 31, 2]. Климент считает, что и варварские, и эллинские богословы, философы и поэты шли путем пророков и скрывали первоначала своих учений от недостойных и непосвященных и передавали истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор, чтобы через постижение скрытого смысла в ходе исследования ищущий сам мог бы дойти до истины [Там же, 5, 21, 4; 24, 2; 58, 1–59, 1]. Например, Пифагор кратко выразил сказанное Моисеом о справедливости в таком символическом изречении: «Ярмо не перешагивай». Это означает — не пренебрегай равенством и, разделяя, почитай справедливость [Там же, 5, 30, 1].

Во-вторых, он использует форму уже существовавшей в эллинистическое время диадохографии, т. е. описания преемственности (*διαδοχή*) философов по философским школам. Начинает он с трех философских школ: италийская была основана Пифагором, ионийская — Фалесом, элейская — Ксенофаном. У последнего учился Парменид, за которым следуют Левкипп, Демокрит и т. д. В общем, его перечень школ и их последовательность, а также замечания об отдельных философах не расходятся с тем, что принято и современными историками философии. Например, Климент пишет, что Анаксагор перенес ионийскую школу в Афины, Сократ отошел от физиков и занялся этикой и т. п. [Там же, 1, 62, 1–64, 5].

Но позитивно Климент относится, разумеется, только к тем философским учениям, которые содержали положения, в чем-то близкие христианскому мировоззрению (подобную позицию, как мы видим, занимали и апологеты). Он пишет, что философы, признающие власть Провидения, проповедующие умеренную жизнь, считающие личные несчастья наказанием за прегрешения, значительно продвинулись в богословии, однако не вполне: они не знают Сына Бога [Там же, 6, 123, 2]. И он приводит примеры того, что греческая философия находится в частичном согласии с истиной. Так, Сократ, убежденный словами еврейского Писания, говорит о надежде, вера в которую наполняет праведника [Там же, 1, 93, 1]. Его даймон намекает на ангелов-хранителей [Там же, 5, 90, 5]. О «правдолюбивом Платоне» и Аристотеле Климент пишет так, что они предстают, по сути дела, преемниками четвертой, богословской, части Моисеевой философии. Платон назвал ее «созерцанием» поистине великих таинств, Аристотель — метафизикой. Кроме того, Платон именовал ее диалектикой, наукой, занятой рассуждением и объяснением сущностей [Там же, 1, 176, 1–3].

Таким образом Климент находит суждения философов, созвучные христианству, и использует историю философии для подкрепления христианских воззрений. По его словам, «наши учения о том, что Бог славен во веки веков и “знает сердце” каждого», Фалес истолковал в своих изречениях, что божественное не имеет ни начала, ни конца и человек не в силах утаить от божества своих мыслей [Там же, 5, 96, 4]. Стоики определяли природу как «творческий огонь», и в Писании

соответственно Бог и его Логос иносказательно названы «огонь и свет» [8, 5, 100, 4]. Оживление воина Эра в «Государстве» Платона может быть понято, по мнению Климента, как намек на воскресение [Там же, 5, 103, 4]. Но особенно примечательным нам кажется использование Климентом положения Платона о трех родах людей, при создании которых к одним было подмешано золото, к другим — серебро, к третьим — железо и медь. Согласно его объяснению эти три рода людей соответствуют трем видам обществ: «еврейское — это серебро, эллинское — последнее, третье, а христианское — наиболее совершенное, поскольку в него подмешано царское золото, Святой Дух» [Там же, 5, 98, 4].

Для характеристики Климента в качестве историка философии надо отметить, что отыскание им параллелей в высказываниях философов и христианском учении основывается на внешнем сходстве, грешит поверхностностью и формализмом. Приведем такой пример. Климент считает, что поэт Эпихарм очень явственно говорит о Логосе в стихах: «Человек нуждается в расчете и числе. / Мы живем числом и расчетом, вот что спасает людей» [Там же, 5, 118, 1]. Данное толкование основано на том, что греческое слово «логос» имеет среди прочего значение «счет, число», и на том, что оно «спасает». Но ясно, что здесь человека спасает расчет в обыденном, житейском смысле, а вовсе не христианский Сын Божий, спасающий от греха и смерти.

Что же касается воззрений философов, расходящихся с христианством по мировоззренческим вопросам, то они решительно отвергаются Климентом. Так, он осуждает софистическое искусство и диалектику, которые могли быть направлены против христианства [Там же, 1, 39, 1; 5].

Поэтому особенно показательно его осуждение философов материалистической направленности, ибо это означает понимание Климентом, как и некоторыми апологетами (Феофилом), коренных расхождений в философии. Он полагает ошибочными такие философские учения, которые первоэлементы считают несотворенными, а о демиурге даже и не говорят вовсе [Там же, 1, 50, 6]. Это учения философов, которые чтят стихии, поклоняются воздуху, воде, огню, атомам [Там же, 1, 52, 4]. Его не устраивает не только материализм эпикурейской философии, отрицающей провидение, но также пантеизм стоиков, который заключается в том, что Бог есть субстанция телесная и проникает собой всю, даже грубейшую материю [Там же, 1, 51, 1]. Поскольку Климент считал греческую философию заимствованием у евреев, постольку он и неверные, с его точки зрения, положения философов объяснял их непониманием библейских книг. Например, учение Эпикура о случайности — это следствие неправильного истолкования изречения «суета сует, всяческая суета» (из Екклесиаста) [Там же, 5, 90, 2]. Воззрения материалистов Климент сравнивает с ересями, которые «вырастают в нашем учении среди хорошей пшеницы», и пишет так: «Эпикурейское безбожие и чувственность и тому подобное, противоречащее разуму, вырастает среди эллинской философии, как незаконнорожденные плоды среди благодатных посевов, возделанных греками» [Там же, 6, 67, 2].

Отсюда вполне понятно, что истину Климент находит в религиозно-идеалистическом учении, которое признает Бога творцом и работу Промысла его

видит даже в мелочах, стихии же считает вещами по своей природе тварными и изменчивыми [Там же, 1, 52, 3]. И именно таковым является само христианское учение. Поэтому Климент и говорит, что истинная философия передана нам Сыном Божиим [Там же, 1, 90, 1]. Философами он называет тех, кто возлюбил мудрость Творца всего и Наставника, т. е. гносис Сына Божия [Там же, 6, 55, 2]. Данное положение, как нам представляется, показывает единство теоретической части учения Климента, учения о гносисе, и его историографии, что мы считаем одним из основных методологических принципов историко-философского исследования [4, 171–172].

Апологетика показывает нам появление первой религиозной доктрины истории философии. В античности ничего подобного не было. Хотя Платон и называл философию даром богов людям, но это было скорее метафорическое выражение великой ценности философского знания для человека, чем какое-то концептуальное положение, касающееся возникновения философии. В основном, как мы видим, появление философии античные мыслители (например, Аристотель, затем Цицерон) связывали с природным или, если можно так сказать, антропологическим основанием — удивлением человека перед красотой космоса и врожденным ему стремлением к познанию (инстинктом любопытства).

Кроме того, апологетика показывает нам рождение историко-философских представлений, несущих в себе идеологию тотальной нетерпимости к иным мировоззренческим положениям, и объявляет христианское учение единственно верным, «нашей философией» (Мелитон, II в. н. э.).

---

1. *Аристид*. Апология (О почитании Бога Всемогущего) // Золотое слово Священного Писания, I–III век. Вып. 65. М., 2000.

2. *Афинагор*. Прошение о христианах [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Afinagor\\_Afinskij/proshhenie-o-khristianakh](https://azbyka.ru/otechnik/Afinagor_Afinskij/proshhenie-o-khristianakh) (дата обращения: 10.12.2016).

3. *Ермий*. Осмеяние языческих философов // Сочинения ранних христианских апологетов. СПб., 1997.

4. *Звиревич В. Т.* Историография истории философии как вспомогательная историко-философская дисциплина // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3: Общественные науки. 2012. № 4.

5. *Иустин*. Апология первая // Иустин. Творения. М., 1995.

6. *Иустин*. Апология вторая // Там же.

7. *Иустин*. Разговор с Трифоном иудеем // Там же.

8. *Климент Александрийский* // Строматы. СПб., 2003. Т. 1–3 (в тексте указывается номер книги, главы и параграфа).

9. *Татиан*. Речь против эллинов // Апология: Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988.

10. *Феофил*. Послание к Автолику [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofil\\_Antiohijskij/poslanie\\_k\\_avtoliku](https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku) (дата обращения: 10.12.2016).

*Рукопись поступила в редакцию 12 декабря 2016 г.*